15e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 7. 16 FÉVRIER 1893.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres. | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres.

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement est de 13 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *pour la France, l'Alsace-Lorraine, la Belgique et la Suisse, et de 15 fr. pour les autres pays; — de 8 fr. ou 10 fr. sans le Supplément, selon les pays.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

—

Q. — Un catholique peut-il perdre la foi *bona fide*, sans qu'il y ait de sa faute ?

On a vu des théologiens, et notamment des théologiens de la Compagnie de Jésus, comme Tanner, Platel, Monschein, soutenir l'affirmative.

D'autre part, la question semblait bien avoir été décidée par ce canon du concile du Vatican : *Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint, anathema sit.*

Mais voici que, cette année même (1892) un jésuite allemand, le P. Granderath, dans un écrit intitulé : *Constitutiones dogmaticæ sacrosancti œcumenici Concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ*, expose que le Concile du Vatican n'a point voulu condamner l'opinion mitigée de Tanner et autres. Selon lui, le concile aurait défini seulement, qu'un catholique n'a jamais, *objectivement*, de raison suffisante de révoquer en doute ou de rejeter la foi catholique ; mais il n'aurait pas défini que *subjectivement* cette raison suffisante ne pût pas exister : de sorte qu'il ne serait pas contraire au décret du Concile de prétendre qu'un catholique peut perdre la foi sans qu'il y ait de sa faute.

La raison invoquée par le P. Granderath, c'est que les théologiens qui ont préparé le *schema* de la constitution *de fide* ont ajouté la remarque expresse, qu'ils ne voulaient point par là condamner l'opinion de Tanner et autres : *Neque etiam in proposita declaratione doctrinæ et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse per accidens et in certis quibusdam adjunctis conscientiam rudis cujusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypothesi is fidem non amitteret, nec formalis sed materialis hæreticus foret. (Tanner, de fide q. 2, dub. 5, n. 139, Platelius, de fide, n. 61).*

Le concile n'a pas, il est vrai, inséré cette restriction des théologiens dans sa définition ; cependant, dit le P. Granderath, il est à croire qu'il n'a pas voulu comprendre cette définition autrement que l'avaient comprise ses théologiens.

J'avoue ne pas bien saisir cette conclusion du P. Granderath ; et si ce n'était pas un jésuite, s'il ne jouissait pas d'un certain renom de théologien dans sa Compagnie, au moins en Allemagne, s'il n'était pas, depuis 1885, le continuateur de la célèbre *Collectio Lacensis*, je ne m'y serais peut-être pas arrêté davantage.

L'opinion mitigée de Tanner semble bien réprouvée dans dom Benoit (*Erreurs modernes*, II, p. 42). Elle n'en est pas moins assez répandue dans le monde, même dans le monde ecclésiastique. Je l'ai déjà entendu soutenir à propos d'apostats comme Renan [1].

Je vous serais donc bien reconnaissant de me dire :

1° Si la question peut être considérée comme définie par le concile du Vatican ;

2° En cas de réponse négative, quel degré de probabilité faut-il attribuer à l'opinion mitigée de Tanner et autres ?

R. — Avant de répondre aux deux questions spéciales qui terminent la consultation, il nous semble avantageux de résoudre d'abord la question générale par laquelle elle commence : « Un catholique peut-il perdre la foi *bona fide*, sans qu'il y ait de sa faute ? »

A. — Pour la solution, il faut examiner quels sont les principes qui concourent à l'acte de foi, afin de voir par où l'acte de foi peut défaillir et s'il est possible qu'il défaille sans qu'il y ait péché.

Ces principes se rapportent à trois catégories : les principes objectifs, qui sont les motifs de crédibilité et le motif formel de l'acte de foi ; le principe efficient, qui est la grâce de Dieu ; les principes élicitifs ou subjectifs, qui sont l'intelligence et la volonté du sujet.

Les motifs de crédibilité préparent l'acte de foi en faisant comprendre à l'intelligence qu'il faut croire en général ce que Dieu a révélé et que Dieu a révélé telle vérité en particulier.

Le motif formel de l'acte de foi fait produire l'acte même de la foi, non par une adhésion plus ou moins rationnelle aux motifs de crédibilité, mais par une adhésion immédiate à la véracité divine, de telle sorte que le fidèle ne croit point

[1] Il est vrai que ces mêmes personnes, après avoir épuisé toute leur indulgence sur des gens comme Renan, ne pouvaient pas se résigner à admettre la bonne foi chez Louis Veuillot et chez les adversaires de l'école libérale.

parce qu'il lui est démontré que la vérité révélée est rendue croyable à la raison par les motifs de crédibilité, mais parce que Dieu l'a révélée. C'est pour ne pas distinguer assez les motifs de crédibilité du motif formel de la foi, que de bons esprits en sont encore à croire qu'une bonne apologétique suffit pour rendre *nécessaire* l'acte de foi, et qu'une apologétique faible affaiblit *nécessairement* la foi des croyants. La lumière divine qui fait la clarté de la foi, est infiniment supérieure à la lumière rationnelle qui éclaire les motifs de crédibilité. L'affaiblissement d'un motif de crédibilité n'entraîne pas nécessairement l'affaiblissement de la foi, parce que la véracité divine qui est le motif formel de l'acte de foi n'est pas atteinte par l'erreur que la raison a pu commettre au sujet des motifs de crédibilité. L'apologétique et les motifs de crédibilité qu'elle développe sont comme une échelle à l'aide de laquelle on monte vers le palais élevé qu'habite la foi. Une fois entré dans le palais, on peut y demeurer, quand même il serait reconnu après coup que l'échelle était vermoulue, ou qu'elle aurait fini par se rompre.

Mais pour que l'esprit adhère ainsi d'une manière immédiate à la véracité divine, il lui faut une grâce surnaturelle que Dieu seul peut lui accorder. Cette grâce éclaire l'esprit surnaturellement, indépendamment de toutes les raisons naturelles qu'on a de croire, et incline la volonté à adhérer aux vérités révélées à cause de la vérité qu'elles ont en Dieu et de la lumière dans laquelle il les a révélées. Dieu et sa grâce, voilà donc le principe efficient de l'acte de foi.

Les principes subjectifs de ce même acte, ses principes élicitifs, sont l'intelligence à laquelle appartient l'acte de foi comme à son sujet propre, selon l'opinion la plus probable ; et la volonté qui commande cet acte à l'intelligence, mue qu'elle est par la grâce divine.

Pour qu'un croyant perde la foi, il faut que quelqu'un des principes que nous venons de rappeler vienne à défaillir de quelque façon. Voyons où peut se glisser la défaillance ou le défaut.

1° Peut-il se rencontrer dans les motifs de crédibilité? Il est des motifs de crédibilité tellement certains et tellement concluants par eux-mêmes que jamais il ne leur arrivera d'être mis en défaut. Ainsi en est-il des miracles et des prophéties dont la force démonstrative est et restera toujours péremptoire. Jamais rien ne pourra affaiblir la preuve à laquelle ils servent de base. Voilà pourquoi l'apologétique chrétienne bien entendue doit toujours en faire sa base d'opération. Mais il est d'autres motifs de crédibilité qui, trouvés bons à une époque ou par les uns, peuvent être reconnus défectueux par d'autres ou à d'autres époques : ainsi en est-il des arguments *ad hominen* qu'on peut utilement employer en faveur de la religion révélée, mais qui ne valent que pour ceux qui en ont fourni la matière. — Il peut donc arriver que quelque motif de crédibilité trouvé bon dans le principe soit plus tard reconnu insuffisant. S'ensuit-il que celui qui avait été amené à la foi par ce motif, puisse *bona fide* et sans péché perdre la foi? Aucunement.

A côté d'un motif de crédibilité reconnu caduc, il y en a quantité d'autres, et, parmi eux, il en est qui sont tellement incontestables qu'on ne les prendra jamais en défaut. Ils sont d'ailleurs tellement attempérés à toutes les intelligences que chacun pourra toujours trouver ceux qui lui sont nécessaires.

De plus la caducité d'un ou de plusieurs motifs de crédibilité peut bien entraîner la ruine d'une démonstration, elle ne fera jamais péricliter la force du motif formel de la foi et son caractère d'obligation. Quand même il me serait arrivé de me tromper sur un des préambules de la foi, il n'en restera pas moins toujours vrai qu'il faut croire ce que Dieu a révélé, parce qu'il l'a révélé et qu'il est la vérité même.

Si donc il m'arrive de reconnaître la faiblesse d'un motif de crédibilité qui m'avait auparavant inspiré confiance, mon devoir est de demeurer attaché à ce que Dieu a révélé parce qu'il l'a révélé, et non parce que je me le suis démontré. Que si je trouve bon de remplacer par un autre argument plus sûr celui qui avait ma confiance sans la mériter, je n'aurai qu'à chercher dans l'arsenal des motifs de crédibilité celui qui me paraîtra le plus sûr. Mais je puis, sans commettre aucun péché ni contre la foi, ni contre la science, m'abstenir de toute recherche nouvelle et garder sous la garantie de Dieu et de son Eglise la foi que Dieu lui-même a mise en moi et qu'il garantit de son autorité.

2° Le défaut peut-il se trouver du côté du motif formel de l'acte de foi ? Non, en aucun cas. Toujours il sera incontestable qu'il faut en croire Dieu sur parole.

3° Le défaut peut-il se trouver du côté de la grâce ? Jamais non plus. Dieu en effet accorde à tous les hommes et plus abondamment au chrétien qu'à tout autre homme, les grâces nécessaires au salut dont la foi est le fondement. Jamais il n'abandonne une âme que celle-ci ne l'ait la première abandonné.

Quelles que soient les ténèbres répandues dans la raison naturelle, la lumière divine surnaturelle ne cesse de briller dans l'intelligence de celui qui est tenté au sujet de la foi. Quelque répugnance qu'éprouve sa volonté à se tenir fermement attachée à la révélation, la grâce ne cesse de la solliciter à faire taire ses répugnances pour adhérer sans faiblesse à la révélation divine.

4° Mais il peut y avoir défaut et défaillance du côté du sujet : défaut et défaillance dans son intelligence et dans sa volonté.

Il peut arriver en effet, pour commencer par la volonté, que, malgré l'évidence des motifs de crédibilité, malgré la lumière surnaturelle qui éclaire l'intelligence, malgré l'action de la grâce qui l'incline à la foi, la volonté résiste et refuse de se soumettre à la volonté divine. Si éclairée qu'elle soit, l'intelligence cessera de croire par la faute de

la volonté qui lui imposera le doute ou la négation. Cette manière de perdre la foi est coupable, parce que la volonté résiste à la vérité suffisamment connue. Lors donc que le défaut viendra de ce côté il ne sera pas possible de perdre la foi sans péché. — C'est le cas de beaucoup de ceux qui tombent dans l'incrédulité. Ils ne croient plus parce qu'ils ont la volonté pervertie et qu'ils recherchent autre chose que Dieu. C'est dans leur cœur, beaucoup plus que dans leur intelligence qu'ils disent : « Il n'y a pas de Dieu ! » ou, ce qui revient au même : « Il n'y a pas à croire à la révélation ! »

Il peut y avoir aussi défaut du côté de l'intelligence, soit en ce qui regarde les motifs de crédibilité, soit en ce qui regarde le motif formel de la foi.

Pour que le défaut en ce qui regarde les motifs de crédibilité entraîne la perte de la foi, il faut que ce défaut aille jusqu'à ne plus permettre à l'intelligence de comprendre un seul des motifs qui doivent nous attacher à la foi. Or, les principaux de ces motifs étant évidents et faciles à comprendre, il faut pour qu'il en soit ainsi que l'intelligence soit obscurcie et la raison perdue.

Il en est de même pour ce qui regarde le motif formel de la foi. Pour que l'intelligence n'en soit plus frappée, il faut qu'elle soit tout à fait éteinte. Peut-on ne pas comprendre qu'on doit croire à la parole de Dieu parce qu'il est la vérité même?

On ne peut donc arriver à perdre la foi par un défaut de l'intelligence que si l'intelligence est éteinte. Dans ce cas, si l'on perd la foi, c'est sans péché aucun, parce qu'il n'y a pas de péché là où il n'y a plus de raison. Et encore, peut-on supposer que la foi se perde dans cet état ? Pour que celui qui a la foi en vienne à la perdre, il faut qu'il commette un péché d'infidélité. Or, la raison faisant défaut, le péché d'infidélité n'est pas possible.

Il résulte de tout ce qui précède, qu'un croyant ne peut perdre la foi sans qu'il y ait de sa faute. Car, s'il ne peut perdre la foi sans péché qu'à la la condition d'avoir préalablement perdu la raison, la perte de sa raison ne lui permet plus de perdre la foi.

B. — La restriction ou explication que rapporte le P. Granderath dans le passage qui nous est cité, est-elle contraire à cette conclusion ? Aucunement. Les rédacteurs du *Schema,* en effet, ne disent pas qu'on peut *perdre la foi* sans qu'il y ait de sa faute, mais seulement qu'on peut être invinciblement induit à embrasser comme vraie une secte hétérodoxe *sans pécher formellement contre la foi,* « sine peccato formali contra fidem, » c'est-à-dire sans *perdre la foi* : « qua in hypothesi is fidem non amitteret. » On peut errer sur la vraie Eglise sans pécher et sans perdre la foi : ce sentiment est bien différent de celui qui affirme qu'on peut sans péché perdre la foi.

Et il faut noter que cette possibilité d'errer de bonne foi sur la vraie Eglise à embrasser, n'est pas affirmée d'une manière absolue, comme si c'était une possibilité de loi générale et de réalisation commune. On dit que la chose ne saurait arriver que *par accident,* « per accidens, » c'est-à-dire contrairement à la loi commune et à la nature des choses ; qu'il faut, pour que cette anomalie se produise, des *circonstances particulières,* « in certis quibusdam adjunctis; » que ces circonstances n'expliqueraient pas même la chose de la part d'un homme intelligent, mais qu'il faut encore supposer un *esprit borné* pour que cette erreur soit possible, « conscientiam rudis cujusdam catholici. » Une possibilité qui ne peut exister que par accident, en des circonstances particulières, pour des esprits bornés, ne peut être qu'une exception à la loi générale. Et ainsi ce qui ressort du passage cité, c'est que, *de loi générale,* un catholique ne peut de bonne foi se tromper au point de se croire le droit de quitter la religion catholique et de repousser la foi.

Le Concile ayant supprimé cette explication ou restriction, elle ne peut être invoquée avec sécurité pour motiver une interprétation qui changerait ou atténuerait le sens de l'enseignement formulé au chap. III et sanctionné par le can. 6 *de Fide.* Elle ne pourrait que servir de confirmation à l'interprétation déjà certaine d'ailleurs de cet enseignement. Mais quel est l'enseignement du Concile ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

C. — La doctrine du Concile est exprimée deux fois : la première, au ch. III, sous forme d'enseignement; la seconde, au canon 6 *de Fide,* sous forme d'anathème.

1° Au chapitre 3, la doctrine qui fait l'objet de notre étude vient comme conclusion de principes formulés auparavant.

Or, auparavant le Concile a formulé les deux principes qui garantissent la sécurité de notre foi et en assurent la fermeté. — L'un de ces principes est principalement *objectif,* et il agit sur nous par une excitation externe : c'est le témoignage de l'Eglise, en qui se réunissent et se concrètent tous les motifs de crédibilité et qui est elle-même un puissant, un irréfragable motif de crédibilité, ainsi que le concile l'a enseigné dans l'alinéa précédent. — L'autre principe est principalement subjectif, et il agit sur nous par l'intérieur : c'est la grâce divine dont l'auteur est sans doute autre que nous-même, mais dont l'effet formel et immédiat est une disposition créée en nous par l'action divine, une inclination accompagnée de lumière surnaturelle qui nous fait adhérer à la vérité divinement révélée. Cet influx subjectif de la grâce ouvre notre esprit à la lumière de la foi, non-seulement pour qu'il adhère à la révélation, mais encore pour qu'il s'y attache malgré les objections, pour qu'il comprenne la faiblesse de ce qu'on invoque contre elle et la force des preuves qui en assurent les fondements rationnels. Si l'âme du chrétien était seule en face des tentations de l'incrédulité, elle serait bientôt vaincue. Mais Dieu la soutient par sa grâce qui la rend supérieure aux tentations ; et cette grâce n'est jamais

soustraite à qui que ce soit, parce que Dieu, comme le dit le Concile du Vatican, reproduisant le mot de saint Augustin, n'abandonne personne qu'il n'ait été abandonné le premier : « Non deserens nisi deseratur. »

S'il n'y avait que la certitude objective résidant dans le témoignage de l'Eglise, il pourrait arriver que, par une défaillance de la raison, la vérité s'obscurcit subjectivement pour un esprit trop faible. Mais le secours de Dieu, qui éclaire et affermit la raison, rend cette défaillance impossible tant que le sujet n'a pas éloigné le secours par une résistance coupable.

« C'est pourquoi, « quocirca, » tout autre est la condition de ceux qui, par le céleste don de la foi, ont adhéré à la vérité catholique et celle de ceux qui, entraînés par des opinions humaines, suivent une fausse religion : les premiers, en effet, qui ont embrassé la foi sous le magistère de l'Eglise, ne peuvent jamais avoir une juste cause de changer ou de révoquer en doute cette même foi. » Ils pourraient avoir une juste cause de changer ou de douter, si, *objectivement*, la vérité à croire n'était pas fondée sur des motifs irréfragables; mais le témoignage de l'Eglise est là avec toutes les preuves qui le rendent certain et irréfragable. Ils pourraient encore avoir une juste cause de changer ou de douter, si, *subjectivement*, par une défaillance non coupable, leur raison se trouvait dans l'impossibilité de saisir la force de l'assentiment de foi, des motifs de crédibilité ou du motif formel de la foi : mais là se trouve la grâce divine dont nul n'est privé qu'il ne s'en soit lui-même volontairement privé, et cette grâce rend inexcusable celui qui se persuaderait avoir une juste cause, qui n'existe pas, de changer de religion ou de douter de sa foi.

Cette glose, qui n'ajoute rien au texte de la définition et qui ne fait qu'en exprimer le sens, nous montre que le Concile ne se borne pas à enseigner qu'*objectivement* il n'existe aucune raison pour le catholique de douter de sa foi; mais qu'il enseigne encore que *subjectivement* jamais le catholique ne pourra justement se croire le droit de la révoquer en doute.

Cette doctrine du chapitre III est le meilleur commentaire du 6e canon *de Fide* qui y correspond et en reproduit les termes en y ajoutant toutefois quelque chose.

2o Le canon se compose de deux parties.

La première : « Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, » est formulée dans les mêmes termes que l'enseignement correspondant du Chapitre.

La seconde partie reproduit les termes du même enseignement, mais elle y ajoute ; et, en y ajoutant, elle en restreint l'étendue. Ce qu'elle sanctionne par l'anathème, c'est bien la doctrine formulée dans le chapitre, non, toutefois, dans toute son étendue, mais dans une de ses applications.

Le Chapitre enseigne que nul catholique, quel qu'il soit, ne peut jamais avoir une juste cause de révoquer en doute la foi qu'il a embrassée sous le magistère de l'Eglise.

Le canon frappe d'anathème celui qui prétendrait que le catholique peut avoir une juste cause de mettre en doute sa foi et de suspendre son assentiment jusqu'à ce qu'il se soit scientifiquement démontré les motifs de crédibilité et la vérité de sa foi.

A la doctrine enseignée dans le Chapitre est opposée l'erreur qu'un catholique peut avoir une juste cause de douter de sa foi.

Sous l'anathème du Canon tombe l'erreur que vouloir se faire la démonstration scientifique des motifs de crédibilité et de la vérité de sa foi est une juste cause de révoquer en doute sa foi et de tenir en suspens son assentiment jusqu'à ce qu'on ait achevé cette démonstration : ce qui était l'erreur d'Hermès.

Entre la doctrine du Chapitre et celle du Canon, il y a le même rapport qu'entre la proposition universelle et la proposition particulière qui y est contenue. Conséquemment nous devons prendre les termes du Canon dans le même sens et avec la même compréhension que ceux du Chapitre.

Or, nous avons montré que le Chapitre enseigne que ni *objectivement*, ni *subjectivement*, le catholique ne peut avoir de juste cause de douter de sa foi. Il faut donc admettre que le Canon frappe d'anathème celui qui prétendrait avoir soit *objectivement*, soit *subjectivement*, une juste cause de révoquer en doute sa foi jusqu'à ce qu'il s'en soit fait la démonstration.

Si le passage du *Schema* cité dans la consultation et discuté plus haut insinuait le contraire, comme il n'a pas été admis dans le texte définitif, nous devrions le tenir pour nul et non avenu. Mais nous avons vu que, sainement interprété, il formule comme loi générale ce qu'enseignent le Chapitre et le Canon.

Quant à la possibilité d'une exception à cette loi générale, il n'y a pas à en tenir compte, parce que l'exception n'est supposée possible que pour un esprit borné, incapable par conséquent d'avoir subjectivement aucune bonne raison ou juste cause de douter de sa foi, quand même il en existerait de telles objectivement.

D. — Après toutes ces explications il ne faudra pas de longues réponses aux questions que nous pose notre correspondant.

1o Un catholique peut-il perdre la foi sans qu'il y ait de sa faute ?

Nous avons répondu négativement, à l'exception du cas où ce catholique ne jouirait pas de sa raison.

2o La question peut-elle être considérée comme définie par le Concile du Vatican ?

Oui : puisque d'après le chapitre III, ce n'est pas seulement au sens objectif, mais encore au sens subjectif que le catholique ne saurait jamais avoir une juste cause de douter de sa foi.

3° Quel degré de probabilité faut-il attribuer à l'opinion mitigée de Tanner et autres?

Si on l'entend dans un sens qui contredise l'enseignement du Concile, elle n'a évidemment aucun degré de probabilité. Mais si on la prend au sens et avec les restrictions qu'indique le *Schema*, comme elle ne va pas contre la doctrine définie, on peut l'admettre; mais elle n'a absolument aucune importance, puisqu'elle ne peut trouver son application que dans des conditions où l'intelligence fait défaut.

Q. — Un évêque transféré canoniquement à un autre siège et ayant obtenu du Saint-Siège de conserver, jusqu'à la prise de possession de son nouveau diocèse, l'administration du diocèse qu'il quitte, peut-il dans ce dernier diocèse nommer des dignitaires, des chanoines honoraires, par exemple?

R. — Un évêque transféré volontairement, perd le droit de *conférer les bénéfices* à partir du moment où la translation a été prononcée au consistoire, avant même que la connaissance de l'acte du Souverain-Pontife lui soit parvenue. Cela ne l'empêche pas de garder l'exercice de la juridiction ordinaire jusqu'au moment de la notification authentique de la translation, et même, avec un indult, jusqu'à la prise de possession. Mais cette juridiction ordinaire ne renferme pas le pouvoir de conférer les bénéfices. Ce point est absolument hors de doute, d'après Benoît XIV [1].

Bouix recommande donc aux évêques de s'abstenir de conférer des paroisses ou des canonicats à partir du moment où ils supposent que la translation a été prononcée au consistoire, pour ne pas s'exposer à des nominations invalides.

On doit appliquer la même règle aux nominations de chanoines honoraires, parce qu'elles appartiennent aux évêques en vertu des mêmes principes et sont régies par les mêmes lois que les nominations des chanoines titulaires [2].

Q. — Est-il vrai qu'il n'est plus permis de penser que le feu de l'enfer est un feu intérieur spirituel, métaphorique ? Un prêtre m'a dit que la sacrée Pénitencerie consultée il y a quelques mois sur ce sujet a répondu qu'il fallait enseigner aux fidèles que ce feu est un feu matériel et que quiconque n'accepterait point cette doctrine n'était point digne d'absolution.

R. — La décision dont vous parlez est du 30 avril 1890 et on peut la lire dans l'*Ami du clergé*, à la page 542, 1890. La sacrée Pénitencerie déclare que les pénitents qui croient le feu de l'enfer purement métaphorique doivent être instruits avec soin, et, que dans le cas où ils ne voudraient pas renoncer à leur opinion, on ne peut les absoudre.

Q. — Dans le n° 52 de l'*Ami* de l'année 1879, je trouve ces mots : « Aussi longtemps qu'un fils ou une fille ont leurs père et mère ou leurs aïeux, ils ont la faculté de se marier au domicile de ces parents ou grands parents. »

Comme dernièrement plusieurs de mes confrères n'admettaient pas cette solution qui leur paraissait trop large, je voudrais avoir de nouveau votre avis, attendu que je me trouve dans un cas un peu perplexe.

Un jeune homme et une jeune fille, majeurs tous deux, et de ma paroisse, ayant quitté leur famille depuis quelqnes années pour être domestiques dans une ville voisine, ont l'intention de contracter mariage.

Après leur mariage qu'ils désirent faire célébrer au domicile de leurs parents, ils ont encore l'intention de retourner à leur service. Je demande si je puis en conscience les marier sans avoir recours à aucune délégation.

Ils ont tous deux père et mère demeurant dans ma paroisse.

R. — Après avoir étudié et discuté la question bien des fois, nous en sommes arrivé aux conclusions suivantes :

1° Si l'un des jeunes gens n'a pas vingt-cinq ans accomplis, il a gardé un domicile *légal* chez ses parents, et vous pouvez procéder au mariage sans aucune permission.

2° S'ils ont plus de vingt-cinq ans l'un et l'autre, ils *peuvent* avoir conservé domicile chez leurs parents ; mais il est *prudent* de se munir d'une autorisation, parce que la preuve du domicile n'est pas facile à faire dans ce cas.

3° S'ils doivent s'établir après leur mariage sur une paroisse autre que celle où ils étaient auparavant et qu'ils n'aient pas encore pris possession de leur demeure, ils se trouvent dans le cas des *vagi* et peuvent se marier où ils se trouvent : aucun curé ne peut alors accorder une délégation.

Q. — On lit dans les *Discours* de Montalembert, naguère signalés par l'*Ami*, au tome II, page 275 :

« La Prusse a fait, en 1817, ce que je ne craindrai pas d'appeler une sorte de loi agraire; elle a pris à la noblesse *(polonaise)* le tiers des biens que cultivaient à son profit les paysans et le leur a attribué en toute propriété ; et ensuite elle leur a fourni les moyens de conclure avec leurs maîtres un arrangement à l'amiable pour racheter à prix débattu la propriété des deux autres tiers restants. Pour faciliter la conclusion et l'exécution de cet arrangement, on leur a accordé un délai de vingt-quatre ou 28 ans... C'est un fait immense qu'une loi agraire, qu'un déplacement partiel de la propriété dans tout un pays, effectuée par le gouvernement lui-même au profit des classes rurales. Je suis loin de le condamner ; je suis loin de le blâmer. Au contraire, j'aime à y reconnaitre un de ces nombreux symptômes qui révèlent la supériorité morale et sociale de la politique prussienne en ce qui touche la Pologne sur la politique des deux autres nations copartageantes. »

Nous serions bien reconnaissants à l'*Ami* de nous dire sous quelles conditions ce déplacement de la propriété, ainsi effectué par l'Etat, peut devenir légitime aux yeux de la morale chrétienne?

R. — A. Prendre à l'un sa propriété pour l'attribuer à un autre, qui n'y aurait aucun droit, lors même que la chose est faite par l'Etat, est et restera toujours un vol.

On ne saurait justifier cet acte par le principe du droit supérieur de l'Etat. On ne saurait, en effet, établir que l'Etat peut disposer à son gré de la propriété de ses sujets.

[1] *De Synodo*, lib. XIII, cap. XVI, n. 10.
[2] *De Episcopo*, t. I, pars III, cap. II, § III, quæst. III.

Car, en premier lieu, la propriété particulière est de droit divin naturel, basée sur la nature de l'homme individuel et de la famille, comme Léon XIII l'a très justement enseigné dans son Encyclique *sur la Condition des ouvriers*. Ce droit est antérieur à celui de l'Etat, parce que la famille et la nature intellectuelle de l'homme sont antérieurs à la société civile. Le droit de la propriété particulière prime donc tous les droits de l'Etat. Et celui-ci ne peut avoir que le droit de protéger la propriété, et non celui de la détruire et de l'absorber.

Cette raison prouve que l'Etat est sans aucun droit sur le fond même de la propriété.

Mais l'usage de ce droit ne peut-il pas être soumis à l'Etat en raison du bien public que l'Etat, par sa mission spéciale, est tenu de sauvegarder et auquel les propriétaires sont tenus de concourir? Et, si le bien public l'exige, l'Etat ne peut-il pas, sans nier le principe de la propriété particulière, disposer des biens de ses sujets? Non; et nous disons :

En second lieu, la raison de bien public ne donne pas à l'Etat le droit de prendre la propriété de l'un de ses sujets pour l'attribuer à un autre qui serait sans droit à la posséder. C'est ce qui ressort déjà de la raison précédente. Si, en effet, la société civile dont la fin est le bien public est postérieure à la famille et à l'individu, si elle est tenue à ce titre de respecter la propriété individuelle, il ne peut se faire qu'une raison de bien public la décharge de ce devoir.

Mais, dira-t-on, la société peut avoir besoin de telle propriété pour l'utilité commune. Le bien particulier doit céder au bien général. L'Etat peut exproprier pour cause d'utilité publique. — Sans entrer dans l'examen de ce droit d'expropriation pour cause d'utilité publique, nous ferons remarquer que, même dans ce cas, de l'aveu de tout le monde, l'Etat est tenu de sauvegarder le principe de la propriété et de rendre au propriétaire au moins l'équivalent de sa propriété et de compenser à son égard les dommages que l'expropriation peut lui causer. C'est la manière pratique de concilier les exigences de l'utilité publique et les droits inviolables de la propriété. Mais, dans la question qui nous occupe, il ne s'agit point d'expropriation pour cause d'utilité publique : il s'agit du transfert de la propriété de son maître légitime à un autre qui n'y aurait aucun droit. Le bien public ne saurait légitimer ce transfert, pour la raison donnée plus haut, que le droit de propriété est antérieur à la société.

Si l'on veut bien y réfléchir, on comprendra facilement qu'une société où ce droit serait sacrifié sous couleur d'utilité publique plus ou moins immédiate, serait bientôt désorganisée dans une de ses bases essentielles. La propriété ne vaut et ne peut répondre aux exigences sociales qui la rendent nécessaire qu'à la condition d'être stable entre les mains de ceux qui l'ont régulièrement acquise et la possèdent légitimement. Si l'Etat s'arroge le droit d'en disposer arbitrairement, les sujets ne s'attacheront plus à la conquête d'un bien qui ne leur est pas assuré; ils ne voudront pas s'épuiser pour le profit d'autrui. La conséquence fatale sera l'abandon de la propriété, du travail, de la prévoyance et de l'épargne. Et ainsi, pour avoir cherché un avantage plus ou moins secondaire dans un transfert de propriété, on détruit l'une des bases de la société.

D'ailleurs, quel que soit l'intérêt général, quelques abus que se permettent les propriétaires, il est toujours possible de pourvoir au bien général par des mesures qui laissent la propriété aux mains de ceux qui la détiennent légitimement, ou, si ce n'est pas possible, par des mesures qui leur soient une compensation de leur droit.

Cela étant, la justice distributive que l'Etat doit respecter à l'égard de ses sujets ne lui permet en aucune façon de priver un propriétaire de ses droits sur sa propriété.

Il est vrai que le droit de propriété a pour corrélatifs des devoirs que le propriétaire doit remplir à l'égard de la société. En stricte justice commutative, il peut sans doute, non-seulement user, mais encore abuser de sa propriété; il ne viole le droit strict d'aucun autre individu. Mais l'abus peut tourner au détriment de la chose publique : auquel cas l'Etat a le droit de le contraindre à l'accomplissement d'un devoir, qui pour n'être pas de stricte justice commutative, n'en est pas moins pour lui d'une obligation stricte. Dans ce cas l'Etat, investi du devoir de protéger la société, doit intervenir pour arrêter l'abus. Il ne peut directement anéantir ou diminuer le droit du propriétaire, il ne peut lui ôter le droit d'user de sa chose, mais il peut et doit autant que l'exige le bien public restreindre sa faculté d'en abuser.

De ces considérations, il résulte que, si la Prusse, en 1817, a pris à la noblesse polonaise le tiers de ses biens pour les donner aux paysans, sans autre motif que de procurer au pays plus de prospérité, et à sa domination plus de solidité, elle a commis un véritable vol. Et, quelque couleur d'humanité que revête cette mesure, elle demeure injuste.

Quant aux moyens mis à la disposition des paysans pour racheter le reste, ils ne sont pas entachés au même degré du vice d'injustice, parce que le rachat doit se faire dans des conditions qui, à part la nécessité où l'on met la noblesse de vendre ses propriétés, sont empreintes d'équité. Les acquéreurs, en effet, doivent payer leur acquisition à un prix débattu avec les vendeurs et conséquemment, semble-t-il, à un prix qui respecte la justice. Toutefois, il est impossible que la nécessité de vendre n'ait pas considérablement déprécié les propriétés des nobles et qu'elle ne leur ait causé, de ce chef, un grave dommage. C'est ainsi une atteinte à leur droit que l'Etat prussien devait respecter. Et, de ce côté encore, la mesure pourrait bien être injuste.

B. Mais il est possible que la mesure ait été juste dans ses motifs.

C'est un vol de prendre à l'un ce qu'il possède légitimement pour le donner à l'autre qui n'y a aucun droit. Mais c'est un acte de justice de reprendre à l'un ce qu'il possède injustement pour le rendre à celui auquel il revient légitimement. Si la noblesse polonaise n'avait acquis ou augmenté ses domaines qu'en violant les droits des paysans, la mesure qui a pris aux nobles le tiers de leurs terres pour les attribuer aux paysans a pu être une œuvre de justice.

Or, la chose n'est pas impossible. Il peut se faire que les nobles aient envahi les propriétés de leurs concitoyens par des moyens injustes, ou qu'ils aient refusé à leurs travailleurs le légitime salaire auquel ils avaient droit et qu'ils se soient ainsi enrichis de ce qu'ils devaient aux paysans. Dans ce cas, ils pouvaient être légitimement dépossédés dans la proportion où ils s'étaient injustement enrichis, et ce qu'on leur enlevait ainsi pouvait être légitimement attribué à la classe de ceux aux dépens desquels les nobles avaient fait fortune. — Mais en était-il ainsi ? Nous ne sommes pas assez au courant des choses polonaises pour répondre à la question de fait. Nous avons donné la solution de droit sur laquelle portait principalement la consultation. Pour la question de fait, notre honorable correspondant, qui est au courant des choses d'Allemagne, pourra peut-être un jour nous renseigner. A son défaut, quelqu'un de nos abonnés polonais pourrait nous éclairer.

Q. — Est-il vrai que la faveur de dire trois messes, le 2 novembre, sera accordée aux prêtres français ?

R. — Nous en doutons. Voici l'état de la question. Benoît XIV, à la requête des rois d'Espagne et de Portugal, concéda à tous les prêtres de ces deux royaumes, par la constitution *Quod expensis*, du 26 août 1748, le privilège de célébrer deux messes le jour de la Commémoraison des morts, s'ils étaient séculiers, et trois messes s'ils étaient réguliers. Cette faveur, du reste, appartenait déjà, et de temps immémorial, aux prêtres d'Aragon. Le pape Benoît XIV exigea, comme conditions essentielles, qu'un seul honoraire serait perçu pour les deux ou les trois messes, et que celles-ci seraient appliquées à tous les trépassés en général, et non pas à quelques défunts en particulier.

Les prêtres français du diocèse de Perpignan, qui appartenait autrefois à la Catalogne, n'ont pas cessé de jouir de la faveur autorisée par la constitution de 1748 et de célébrer deux messes le jour des morts.

L'archevêque d'Udine, en 1873, adressa à Pie IX une supplique pour lui demander d'étendre à l'univers entier le privilège dont jouissent les clergés espagnol et portugais. La supplique, accueillie favorablement, fut toutefois renvoyée à l'examen de la sacrée Congrégation des Rites. Pendant les années suivantes, des pétitions signées par plus de mille cardinaux, patriarches, archevêques et évêques, par les généraux des augustins, bénédictins, carmes, capucins, franciscains, jésuites, dominicains, oratoriens, minimes, passionistes, rédemptoristes et théatins, par les membres des congrès catholiques de Lille, de Nantes, de Paris, de Feldkirch en Autriche, de Thorn en Pologne, de Naples en 1891, de la Roche-sur-Yon et de Pau en 1892, ont instamment sollicité la faveur des trois messes pour les défunts.

La sacrée Congrégation des Rites et Léon XIII n'ont pas cru devoir en tenir compte jusqu'à ce jour ; de très graves motifs justifient assurément leur silence sur cette question. On prétend, à tort ou à raison, qu'ils attendent une demande collective et unanime de l'épiscopat de l'univers pour octroyer le privilège, et que celui-ci serait promptement accordé, s'il se bornait à deux messes au lieu de trois. Sur quel motif liturgique se base-t-on, en effet, pour demander à l'Eglise la faculté de célébrer trois messes, au lieu de deux, ce qui ne serait qu'un simple binage ? Si c'est par analogie avec la fête de Noël, pourquoi comparer le grand jour anniversaire de la naissance du Sauveur avec la fête des morts ? Rome a sans doute ses raisons de ne pas admettre cette innovation.

Pour soulager les âmes du purgatoire, il vaut mieux actuellement profiter des avantages de l'autel privilégié, où chaque messe célébrée en faveur d'un défunt lui obtient le bénéfice incomparable d'une indulgence plénière. D'après les concessions faites par Clément XIII, le 19 mai 1759, les évêques peuvent obtenir facilement un indult ou bref valable pour sept ans, qui les autorise à accorder la faveur de l'autel privilégié à toutes les églises paroissiales de leur diocèse et à désigner l'autel auquel ils l'accordent dans chaque église. Pourquoi tous les curés ne demanderaient-ils pas à leur Ordinaire cet avantage spirituel ? Ils répondraient au vœu de Notre-Seigneur disant à sainte Gertrude : « Les prières pour les défunts me sont si agréables, que quand les vivants obtiennent par ce moyen la délivrance d'une âme du purgatoire, je leur en sais gré, comme s'ils m'avaient délivré moi-même. »

Q. — Nos presbytères sont inondés de *journaux de médecine* pratique, donnés gratis ou à prix réduit. Que faut-il en penser, et peut-on se fier à leurs doctrines ?

R. — Volontiers, nous dirions de ces publications ce que nous avons dit des journaux financiers à bon marché : ce sont de mauvais conseillers qu'on a le tort d'introduire dans sa maison.

L'année dernière, nos législateurs ont voté une nouvelle loi sur l'exercice illégal de la médecine, avec des pénalités fort sévères et très nombreuses pour les prêtres, religieuses et instituteurs qui

donnent charitablement des conseils hygiéniques autour d'eux, sans avoir obtenu le diplôme de la Faculté qui prononce le *dignus es intrare in docto corpore nostro*. Les orateurs du radicalisme s'en donnèrent à cœur joie à dénoncer les curés de campagne comme faisant une concurrence déloyale, dangereuse et coupable aux médecins de la région, et comme abusant de la médecine pour faire de la politique et du prosélytisme auprès des malades indigents. Ils citèrent les plaintes d'une foule de disciples d'Hippocrate sans clientèle, notamment celles du professeur Malgaigne, que voici dans leur ridicule teneur : « Je veux signaler la plaie la plus honteuse, la plus scandaleuse de la médecine des campagnes, je veux parler des membres du clergé ; c'est là une des plaies vives et dégoûtantes qui font saigner le cœur des habitants de la province. Le clergé, qui ne sait nulle part et n'a jamais su se tenir à sa place, fait au médecin la plus indigne concurrence. »

Un rapporteur de la commission ne rougit pas de tenir ce langage : « La médecine, confite en dévotion, emprunte aux yeux du vulgaire, au caractère religieux de celui qui la pratique, quelque chose qui tient du surnaturel. A côté du service médical, organisé par les communautés, travaille pour son propre compte le curé-médecin. Il n'est pas de canton qui n'ait le sien. Il se distingue en général par une grossièreté qui le porte à outrager son client, comme pour insulter à sa crédulité et à sa misère. Les médicaments qu'il leur prescrit sont empruntés à une matière médicale sordide, stercorale souvent. En sorte que le scandale de leur réputation usurpée est un outrage à la morale et aux lois. Tout ce personnel médical interlope, prêtres, moines, religieuses de tout ordre, exploitent les campagnes et tirent de beaux bénéfices de l'ignorance et de la crédulité. »

Et c'est au moment où les médecins protestent contre les prêtres, qu'ils accusent de faire de la médecine, qu'ils ont l'impudeur et l'hypocrisie de leur offrir et de leur donner des journaux et des revues de vulgarisation médicale, spécialement écrits pour eux ! Nous ne citerons aucun titre, mais nous avons sous les yeux huit de ces publications. Elles paraissent toutes sous la direction d'un *comité de savants praticiens*, qui répondent gratuitement à toutes les consultations adressées par les abonnés ; elles contiennent plus de pages d'annonces de médicaments que de texte doctrinal. Les articles de fonds ne sont habituellement qu'une réclame plus ou moins déguisée en faveur d'un élixir, d'un extrait, d'un rob, d'un spécifique, d'une tisane capable de guérir ou de soulager tous les maux. Les pastilles Géraudel sont célébrées avec les pilules suisses, à tant la ligne, bien entendu ; l'inventeur qui paie le plus cher les annonces obtient évidemment les plus beaux dithyrambes en sa faveur. Il ne s'agit pas de médecine populaire, mais bien de gagner le plus d'argent possible en faisant acheter aux naïfs, aux sempiternels et incurables gogos, des drogues nouvelles. C'est la charlatanerie érigée en art ; Mangin ne vend plus des crayons, il dirige les journaux de médecine pratique à la portée de tous les malades... et de toutes les bourses.

Au point de vue religieux, les rédacteurs s'étudient à garder une neutralité apparente et à ne pas froisser les convictions de leurs lecteurs. Cependant, à leur insu, ils laissent passer le bout de l'oreille, et on les devine rationalistes, matérialistes et libres-penseurs. Leur délicatesse nous est apparue clairement à propos du curé Kneipp, dont nous avons parlé ici à plusieurs reprises. Ils ont décrit sa méthode, développé son traitement par l'eau et reproduit ses axiômes, sans le nommer, sans dire qu'ils copiaient un prêtre bavarois ; quelques-uns ont parlé du docteur Kneipp, comme d'un laïque. Rien de bon ne peut venir de ce clergé qu'ils décrient et qu'ils exploitent !...

Notre vénérable confrère nous permettra de lui signaler, dans le même ordre de choses, une publication qui est entre les mains des sages-femmes encore jeunes et des instituteurs dans les campagnes, à qui elle est recommandée officiellement, nous en avons la preuve. Il s'agit du *Dictionnaire populaire de médecine usuelle, d'hygiène publique et privée* par le docteur Paul Labarthe et plusieurs collaborateurs, deux forts volumes édités par la librairie Marpon et Flammarion. Tout ce qui touche à la doctrine catholique, aux pratiques religieuses, à la foi, y est insulté et travesti avec une rage diabolique. Ce livre fait un mal immense par son impiété ; nous devons le flétrir autant que possible. Si l'auteur est aussi savant dans son métier qu'en fait de théologie et même de simple catéchisme, il faut plaindre ses clients et ses lecteurs : *Medice, cura teipsum.*

Q. — Un prêtre défunt me laisse en héritage un crucifix de la bonne mort bénit par le pape lui-même à l'usage des prêtres.

Il me recommande de faire indulgencier de nouveau ce précieux souvenir et d'en faire un fréquent usage de préférence à tout autre objet (indulgencié pour la même fin), à cause de ses avantages particuliers.

Voudriez-vous me dire quels sont ces avantages pratiques, ou en quoi ce crucifix diffère des autres ?

2º Pourrai-je seul m'en servir, et en faveur de qui et combien de fois pour la même personne ?

3º Quelle formule employer pour l'application de l'indulgence ? Quelques-uns de mes confrères me parlent d'une formule de Benoît XIV.

Je vous serais très obligé si vous vouliez bien m'éclairer là-dessus dans le prochain numéro de votre excellente revue, ou du moins le plus tôt possible, et cela dans l'intérêt des moribonds. D'autant plus que je n'ai trouvé aucun ouvrage pour m'en instruire.

R. — Nous avons traité la question *ex professo*, dans l'*Ami du Clergé*, en 1891, p. 609, n. 39.

ÉCRITURE SAINTE

EXPLICATION DU PSAUME LXIII, LE SIXIÈME DE L'OFFICE DES APÔTRES

Le titre de ce psaume est dans la Vulgate : *In finem. Psalmus David;* dans l'hébreu : *Au maître de chant. Psaume de David.* La première de ces deux indications nous apprend que le psaume était destiné au culte public; la seconde, que David en est l'auteur. A quelle circonstance de sa vie faut-il le rapporter ? Rien dans le contenu ne l'indique : le sujet est entièrement moral et semble n'avoir rien d'historique.

Il s'agit en effet de la perfidie et du châtiment des mauvaises langues.

Voici la suite des idées : Délivrez-moi, mon Dieu, de mes ennemis, vv. 2-3 — dont les langues cruelles me déchirent en secret, vv. 4-7. — Dieu, exauçant les prières du psalmiste, châtiera ses détracteurs, vv. 8-9, — et pour sa gloire et pour la joie des justes, vv. 10-11.

David persécuté est une figure du Messie. Aussi tous les mots du psaume s'appliquent-ils facilement à ce dernier au sens spirituel. Saint Augustin l'a expliqué tout entier en y montrant décrits la passion et le triomphe du Sauveur; et c'est de son sermon sur le psaume LXIII que sont tirées les leçons du second nocturne pour le vendredi et le samedi saints. Nous allons expliquer d'abord le sens littéral du psaume; puis nous donnerons, pour le sens spirituel, l'analyse du sermon de saint Augustin.

I. *Explication littérale*

Les vv. 2-3 contiennent la prière du Psalmiste :

2. Exaudi Deus orationem meam cum deprecor; a timore inimici eripe animam meam.
3 Protexisti me a conventu malignantium, a multitudine operantium iniquitatem.

2. Ecoutez, ô Dieu, ma prière quand je me plains; contre un ennemi qui m'effraie défendez ma vie.
3. Vous m'avez protégé contre la conjuration des méchants, contre la foule des artisans d'iniquité.

Au lieu du parfait *protexisti*, on trouve un futur dans l'hébreu. Mais on peut très bien prêter un sens plausible au passé de la Vulgate : ou bien David s'adresse à Dieu, parce qu'il a déjà éprouvé sa protection dans le passé; ou bien sa confiance est si grande qu'il se considère déjà comme exaucé.

Ces ennemis contre lesquels il implore le secours de Dieu, ce sont les détracteurs insidieux. Tout d'abord il décrit leurs armes :

4. Quia exacuerunt ut gladium linguas suas, intenderunt arcum rem amaram,
5. Ut sagittent in occultis immaculatum.

4. Car ils ont aiguisé leur langue comme un glaive; ils ont tendu leur arc, chose terrible, pour atteindre de leur cachette l'homme innocent.

La langue des méchants est un glaive parce qu'elle blesse; leurs mauvaises paroles sont des flèches parce qu'ils les lancent de loin et à la dérobée. Cette double comparaison se retrouve dans un autre psaume de David, ps. LVI : *Filii hominum dentes eorum arma et sagittæ; et lingua eorum gladius acutus.*

Leurs armes décrites, David dépeint le caractère de ses ennemis. Ils sont lâches, car ils agissent en cachette; ils sont souverainement haineux, car ils s'épuisent à méditer des embûches.

6. Subito sagittabunt eum et non timebunt, firmaverunt sibi sermonem nequam. Narraverunt ut absconderent laqueos; dixerunt : quis videbit eos ?
7. Scrutati sunt iniquitates, defecerunt scrutantes scrutinio. Accedet homo ad cor altum.

6. Ils les frapperont soudain sans rien craindre; ils se sont raffermis dans leurs desseins pervers. Ils se sont entendus pour cacher des pièges. Ils ont dit : Qui nous verra ?
7. Ils ont imaginé des forfaits, ils se sont épuisés à faire cette recherche. L'homme pénétrera le cœur profond.

Au v. 6, *quis videbit eos* est un exemple de discours indirect si fréquent chez les auteurs latins. Bossuet a écrit un beau commentaire de ce verset : « Disons ce qui se voit tous les jours. Quand vous déchirez en secret ceux que vous caressez en public; quand vous les percez de cent plaies mortelles par les coups incessamment redoublés de votre langue; quand vous mêlez artificieusement le vrai et le faux pour donner de la vraisemblance à vos histoires malicieuses, combien ne prenez-vous pas de précautions pour ne point paraître ? Et si vous avez tendu vos pièges si subtilement qu'ils soient imperceptibles aux regards humains, vous dites : Qui nous a vus ? Vous ne comptez donc pas parmi les voyants celui qui habite aux cieux ? Et cependant entendez le même Psalmiste : Quoi! celui qui qui a formé l'oreille n'écoute-t-il pas ? Et celui qui a fait les yeux est-il aveugle ? »

Le v. 7 est difficile. *Scrutantes scrutinio* est un tour hébraïque qui fortifie l'idée par la répétition du mot. On peut en rapprocher *euntes ibant* et *venientes venient* du ps. CXXV. La dernière partie du verset : *Accedet homo ad cor altum*, est à peu près incompréhensible dans la Vulgate. L'hébreu peut se traduire : « L'intérieur de l'homme et son cœur (sont) profonds; » et il a été compris de deux manières. Ou bien il signifie que l'âme du méchant recèle une malice non soupçonnée par l'innocent. Ou bien avec le P. Patrizi il faut joindre ces mots à ceux qui précèdent, car le point de la Vulgate n'existe pas en hébreu; et comme le verbe hébreu qui correspond à *defecerunt* signifie *ils ont achevé*, on a le sens suivant : Les méchants ont achevé l'examen des pensées et du cœur de leur victime pour y trouver nouvelle matière à détraction. A la Vulgate telle que nous l'avons on peut prêter ce dernier sens; mais cette version elle-même diffère des Septante et même de la version latine dont se servait saint Augustin et où on lit : *Accedet homo et cor altum.* Nous verrons tout à l'heure l'explication du saint Docteur.

Dieu écoutant la prière du juste châtiera les mauvaises langues : premièrement en rendant leurs coups impuissants, deuxièmement en les retournant contre elles-mêmes.

8. Et exaltabitur Deus. Sagittæ parvulorum factæ sunt plagæ eorum.
9. Et infirmatæ sunt contra eos linguæ eorum. Conturbati sunt omnes qui videbant eos.

8. Mais Dieu sera exalté. Leurs coups sont devenus semblables aux flèches des petits enfants.
9. Et leurs langues réduites à l'impuissance se sont tournées contre eux. Et tous ceux qui les ont vus ont été troublés.

Au v. 8 l'hébreu diffère de la Vulgate : « Mais Dieu les a pris pour point de mire ; soudain une flèche les a blessés. » Le sens est le même substantiellement. Quant à la dernière partie de ce verset dans la Vulgate, elle signifie que les coups de langue des méchants sont impuissants comme les flèches que lancent les petits enfants.

La pensée contenue dans le premier hémistiche du v. 9 est analogue à celle-ci d'un autre psaume : que le méchant tombe dans ses propres pièges. Le trouble dont il est question dans la dernière partie est tout différent de celui qu'éprouvait un autre psalmiste à la vue de la prospérité des méchants, *pacem peccatorum videns*. Le premier est le remède du second : en considérant à quel terme aboutissent et les complots des méchants et les souffrances des justes, on découvre enfin la Providence et l'on éprouve un trouble salutaire.

De cette vue il résulte deux effets admirables : gloire pour Dieu, joie et confiance pour le juste. C'est la pensée qui termine le psaume.

10. Et timuit omnis homo. Et annuntiaverunt opera Dei et facta ejus intellexerunt.
11. Lætabitur justus in Domino et sperabit in eo, et laudabuntur omnes recti corde.

10. Tous les hommes ont été saisis de crainte ; ils ont publié les œuvres de Dieu et compris son action.
11. Le juste se réjouira dans le Seigneur ; il espèrera en lui ; et tous ceux qui ont le cœur droit seront glorifiés.

Le psaume LXIII se récite à l'office des apôtres et à plusieurs fêtes de la passion du Sauveur ; le v. 3 sert d'introït pour les messes des martyrs. Comment on peut appliquer le psaume à ces différentes fêtes, saint Augustin va nous l'apprendre.

II. *Interprétation spirituelle*

Le sermon dont il s'agit a été prononcé à Hippone un jour que l'on célébrait la fête d'un martyr. Il n'y faut pas chercher de plan régulier : le saint docteur suit les mots du psaume et y rattache ses instructions.

1. Le psaume qui vient d'être lu nous présente la passion du Sauveur. Mais Jésus-Christ est notre tête et tous ses disciples sont ses membres : à chacun de ceux-ci conviennent les paroles qui ont été dites du chef. Reconnaissons donc dans le psaume, et la voix de notre chef, et la voix des martyrs, et notre propre voix.

2. Disons nous aussi : *Exaudi Deus etc.* Les martyrs ont fait cette prière, et ils ont été immolés. Est-ce donc qu'ils n'ont pas été exaucés ? Loin de là. Ils ont été tués, mais par là même délivrés de leurs ennemis. Aussi bien ce n'était pas de l'ennemi qu'ils demandaient d'être délivrés, mais seulement de la crainte de l'ennemi : *A timore inimici.* Le juste dans ce psaume demande donc simplement à Dieu d'accomplir le précepte du Maître : « Ne craignez pas celui qui peut tuer le corps seulement, mais craignez celui qui peut perdre à la fois l'âme et le corps. » *Non enim a timore volo esse immunis, sed a timore inimici liber, sub timore Domini servus.*

3. *Protexisti me... operantium iniquitatem.* Revenons maintenant à notre Chef : *jam caput nostrum intueamur.* L'iniquité dont il s'agit ici est celle des Juifs qui l'ont crucifié. Mais ils n'ont rien pu contre lui : ils ont tué son corps, son âme leur a échappé.

4. *Quia exacuerunt ut gladium linguas suas.* Que les Juifs ne prétendent pas n'avoir pas tué le Christ, et qu'ils ne rejettent pas la faute sur Pilate. *Ille dixit sententiam ; vos, o Judæi, occidistis. Unde occidistis ? gladio linguæ ; acuistis enim linguas vestras. Et quando acuistis, nisi quando clamastis : Crucifige, crucifige ?* Pourquoi saint Jean dit-il que Jésus fut crucifié à la sixième heure, tandis que d'après saint Marc ce fut à la troisième ? Il pouvait être la troisième heure quand les Juifs crièrent : Crucifiez-le ; et ils le tuaient réellement au moment où ils poussaient contre lui ce cri de mort. Les bourreaux ont exécuté leur ordre à la sixième heure.

5. *Intenderunt arcum rem amaram.* L'arc signifie les embûches secrètes. Celui qui combat sans feinte le fait avec l'épée, le fourbe se cache et de loin lance ses flèches. Ainsi fut frappé le Sauveur ; ses ennemis croyaient agir en secret en employant la ruse, la trahison d'un disciple et la production de faux témoins. Et contre qui lançaient-ils leurs flèches ? *Ut sagittent in occultis immaculatum.* Contre celui qui est l'innocence même.

6. *Subito sagittabunt eum et non timebunt.* Leurs desseins n'échappaient pas à Jésus ; mais il était semblable à un homme qui ne sait rien et il n'ouvrait pas la bouche. Voilà pourquoi ils étaient sans crainte.

7. *Firmaverunt sibi sermonem nequam,* ils se sont opiniâtrés dans leur parole criminelle. « Crucifierai-je votre roi, leur dit Pilate ? — Nous n'avons d'autre roi que César. — Je ne trouve rien en lui qui mérite la mort. — Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants. » Mais cette mauvaise parole, contre qui l'ont-ils répétée? *Firmaverunt sibi, non Domino ;* contre eux et non contre le Seigneur.

8. *Narraverunt... quis videbit eos ?* Pourquoi donc croyaient-ils que leur perversité échappait à tous les yeux ? Parce qu'ils avaient conçu leur complot avec adresse. En effet :

9. *Scrutati sunt iniquitates.* Ne le livrons pas, ont-ils dit, faisons le livrer par un des siens ; ne le tuons pas, faisons le tuer par un juge. Plus tard Judas vient leur rapporter le prix de la trahison : ils ne veulent pas le mettre dans le trésor. Quelle odieuse feinte d'innocence ! Refuser de mettre dans le trésor le prix du sang, quand on a mis le sang sur sa conscience ! *Simulata œquitas duplex iniquitas, quia et iniquitas et simulatio.* Mais que leur est-il arrivé ?

10. *Defecerunt scrutantes scrutinio.* Ils ont succombé dans leurs recherches iniques. C'est ce qui arrive à toute âme perverse : parce qu'elle ne voit pas Dieu, elle pense que Dieu ne la voit pas. Il la voit et fera échouer ses projets.

11. *Accedet homo et cor altum, et exaltabitur Deus.* Pourquoi du moins le Sauveur a-t-il voulu être immolé par ses ennemis ? C'est qu'il était venu pour sauver l'homme et pour donner à l'homme un exemple de courage. Il est à la fois Dieu et homme. L'homme s'est approché des mauvais desseins de ses ennemis, *accedet homo,* en leur donnant pouvoir sur sa personne ; et en le faisant, son cœur était profond, impénétrable, ne montrant ni ce qu'il savait ni ce qu'il était. Mais aussi *exaltabitur Deus :* ses souffrances furent le principe de son exaltation. *Occidunt hominem in corde alto, et exaltatur Deus in corde divino.*

12. *Sagittœ parvulorum factœ sunt plagœ eorum.* Voilà donc à quoi ont abouti les embûches des Juifs contre le Christ : à procurer son triomphe. Leurs coups ont été impuissants comme les flèches que les enfants fabriquent avec des roseaux.

13. *Et infirmatœ sunt contra eos linguœ eorum...* Jusqu'où n'avaient-ils pas poussé leur recherche d'iniquités ? Ils avaient placé des gardes au tombeau du Sauveur ; cette précaution devenue inutile, ils avaient corrompu les gardes à prix d'argent. Vraiment leur langue s'est tournée contre eux. *Quid est quod dixisti, o infelix astutia ? Dormientes testes adhibes ; vere tu ipsa obdormisti quœ scrutando talia defecisti.*

14. *Conturbati sunt... timuit omnis homo.* A la vue du Christ ressuscité et des Juifs confondus, tous les hommes se troublèrent et furent effrayés. Tous les hommes, dis-je ; car ceux qui n'eurent pas peur n'étaient pas des hommes, *qui non timuerunt nec homines erant.* La crainte dont il s'agit ici est la crainte de Dieu ; elle est opposée à la crainte de l'ennemi dont il est question au v. 1. Les apôtres témoins de ces scènes remplacèrent enfin la seconde par la première dans leur âme. *Quod supra est homines time, homines te non terrebunt.*

15. *Annuntiaverunt opera Dei et facta ejus intellexerunt.* Alors ils annoncèrent hautement l'œuvre de Dieu et ils en eurent l'intelligence ; ils comprirent comment le Christ devait souffrir afin d'être glorifié.

16. *Lœtabitur justus in Domino.* Les justes, tous les disciples du Sauveur étaient attristés pendant la passion ; la résurrection leur rendit la joie et l'espérance.

17. *Et laudabuntur omnes recti corde.* Cette joie est pour tous, car bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui croient ; pour tous ceux du moins qui ont le cœur droit. Qu'est-ce que l'homme au cœur droit ? C'est celui qui n'attribue pas au hasard les maux de cette vie, qui dans la souffrance n'accuse pas Dieu d'injustice, qui règle son cœur sur celui de Dieu et n'essaye pas de régler le cœur de Dieu sur le sien. L'homme au cœur droit, c'était Jésus soumis dans sa passion à la volonté de son Père.

18. Tous ceux qui ont le cœur droit seront donc glorifiés au jour du jugement, tandis que ceux qui n'auront pas voulu en cette vie former leur cœur sur le modèle du cœur de Dieu seront condamnés. Mes frères, rendez donc droit votre cœur, cessez d'entasser les iniquités. Vous ne tremblez pas ; mais moi je tremble pour vous et c'est pourquoi j'essaye de vous effrayer. *Terremus quia timemus ; docete nos non timere et non terremus.* N'est-ce pas ici le lieu, n'est-ce pas le temps que nous vous avertissions de changer de vie ? Et si vous voulez, est-ce que ce n'est pas chose faite dès maintenant ? *Nonne si vis, hodie fit ? Nonne si vis, modo fit ?*

NOTES & RENSEIGNEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

POUR AIDER LES ECCLÉSIASTIQUES A COMPOSER ET A COMPLÉTER LEUR BIBLIOTHÈQUE

PREMIÈRE PARTIE

Livres de piété pour les ecclésiastiques

I. MÉDITATION *(suite)*

Avec le P. CHAIGNON, nous revenons au genre *Lecture méditée,* et nous arrivons à la méthode de saint Ignace. Cette méthode se trouve exposée dans l'*Introduction* de l'ouvrage, d'après l'opuscule : *De ratione meditandi,* du R. P. Roothaan, général de la Compagnie de Jésus. Les méditations du P. Chaignon sont, dans la 1re partie, le développement, et pour ainsi dire le commentaire des *Exercices spirituels* de saint Ignace, appropriés aux besoins et obligations du prêtre. En conséquence, cette première partie expose dans la 1re section les vérités relatives à la première semaine des *Exercices :* 1o sur la fin de l'homme et du prêtre, sur l'obligation de sainteté imposée au prêtre et les moyens généraux de sanctification (recueillement, exercices de piété, et particulièrement l'office divin, le saint sacrifice de la messe, la pensée de l'éternité) ; 2o sur le péché (sa gravité, spécialement dans le prêtre), ses causes (passion, orgueil, etc.), et sur le péché véniel et la tiédeur ; 3o sur les remèdes du péché (méditation des fins dernières, mort, jugement et enfer) ; 4o sur le retour à Dieu (dont l'enfant prodigue et saint Pierre nous donnent l'exemple). La seconde sec-

tion de la première partie envisage la sanctification du prêtre dans ses progrès et sa consommation, et commente les vérités qui se rapportent aux trois dernières semaines des *Exercices* de saint Ignace, c'est-à-dire à la connaissance et imitation de Jésus-Christ. Après avoir expliqué deux dispositions nécessaires pour se mettre à la suite de Jésus, à savoir l'esprit de foi et l'esprit de sacrifice, et après avoir aussi prouvé l'obligation que nous avons d'imiter Notre-Seigneur, l'auteur étudie les vertus spéciales dont le Sauveur nous donne l'exemple 1° dans les mystères de son Incarnation et de sa vie cachée (humilité, chasteté, esprit de pauvreté, mortification, obéissance); 2° dans sa vie publique (ou vie apostolique : motifs et qualités du zèle sacerdotal, et vertus à pratiquer dans les différentes fonctions du ministère); 3° dans sa vie souffrante (patience au milieu des peines et des tribulations du ministère apostolique); 4° dans sa vie glorieuse (gage du bonheur réservé au saint prêtre, et modèle de la vie apostolique et de cette union avec Dieu qui est la consommation de la véritable sainteté).

La deuxième partie, qui occupe les 4e et 5e volumes, comprend les méditations qui se rapportent soit au Propre du temps, soit aux principales fêtes de la Sainte-Vierge et des saints, dans les trois grandes divisions de l'année liturgique : Avent et Noël, Carême et temps pascal, temps de la Pentecôte.

Nos lecteurs constateront par cette analyse que le cadre du P. Chaignon est vaste et complet; nous avons reconnu nous-même qu'il est bien rempli, par des méditations suffisamment nombreuses, ayant toujours pour sujet des vérités plus fondamentales et plus importantes, se succédant dans un ordre logique, facilitant l'enchaînement des idées et des résolutions, et vérifiant ainsi ce qui est dit au Ps. 83 : « Ascensiones in corde suo *disposuit.* » Chaque sujet est traité avec le même esprit méthodique ; « mais avec un luxe de développements, dit un auteur, qui laisse trop peu d'initiative à l'esprit, ou, si l'on préfère, au travail personnel ; il fait et dit presque tout. » Cet inconvénient, il est vrai, est plutôt un avantage pour ceux qui, pour une raison ou pour une autre, ne sont pas capables de ce travail personnel; et il peut être atténué pour les autres en n'utilisant qu'un point d'une trop longue méditation. Au reste la faveur dont les méditations du P. Chaignon jouissent auprès du clergé nous interdit d'insister trop longuement sur ce reproche. Nous pourrions de même signaler et regretter dans la rédaction de ces méditations le style et le genre du prédicateur : le P. Chaignon a trop prêché de retraites ecclésiastiques pour que ses méditations ne ressemblent pas un peu à des prédications, par la manière dont il expose la vérité et dont il formule et présente les exhortations qu'il adresse au cœur et à la volonté. Mais ici encore ceux qui acceptent d'être dispensés du travail des réflexions et affections personnelles demandent à être ainsi éclairés, à être ainsi exhortés; et le P. Chaignon obtiendra ce double résultat, une vue claire de la vérité et des sentiments sincères et efficaces, plus sûrement que M. Branchereau, qui est aussi très clair et très lumineux, mais qui est trop aride et manque d'onction.

A la fin de chaque volume du P. Chaignon se trouvent, avec la prière du matin en usage dans les séminaires de Saint-Sulpice, les prières qu'on a coutume de faire après l'oraison, et les *Directio intentionis ante missam* et *Gratiarum actio post missam.* Le 3e volume a de plus, 1° un appendice sur les retraites ecclésiastiques; 2° un choix de sujets de méditations ou de considérations pour trois retraites de six jours; 3° quelques réflexions sur la retraite du mois, avec la méthode donnée par le P. de Lehen, dans son livre : Voie de la paix intérieure. Ces additions seront bien accueillies par ceux de nos confrères qui donneront leur préférence au P. Chaignon.

DÉCROUILLE. Si l'on veut connaître ce que renferment les cinq volumes de M. Décrouïlle, il suffit de lire l'*Avis* qui est au commencement de l'ouvrage; l'auteur nous y avertit qu'il nous donne : 1° une méditation (quelquefois deux) particulière sur chaque messe des dimanches et des féries de l'année ecclésiastique; 2° une méditation, spéciale aussi pour la fête des saints qui ont une messe propre, et même pour la plupart des saints qui n'ont d'autre messe que celle du commun; 3° une ou plusieurs méditations sur chaque messe du commun des saints (pour les fêtes des saints qui n'ont pas de méditation particulière); 4° deux méditations sur chaque messe votive concédée par Léon XIII pour les jours de la semaine. « Pour la disposition respective des dimanches et des fêtes de saints, on a suivi à peu près l'ordre adopté par Dom Guéranger dans son *Année liturgique.* » Les méditations qui y répondent remplissent les quatre premiers volumes, un pour chaque saison comme pour le bréviaire; le cinquième volume renferme les méditations sur le Commun des saints et sur les messes votives. Au commencement de chacun des temps liturgiques, l'auteur a placé une introduction qu'il sera très utile de lire pour mieux comprendre les méditations et les faire plus fructueusement; elle rappelle l'esprit de l'Eglise en la saison qui va s'ouvrir, et indique le travail spirituel que le prêtre doit particulièrement s'imposer pendant cette période. M. Decrouïlle a remarqué qu'à ce point de vue, l'Avent se rapportait à la voie *purgative,* et devait par conséquent provoquer des efforts pour la destruction du péché; que les mystères célébrés par l'Eglise depuis Noël jusqu'à la Pentecôte nous faisaient entrer dans la voie *illuminative,* et nous invitaient et aidaient à reproduire en nous les vertus de Jésus-Christ; tandis que le temps qui suit la Pentecôte appartenait à la voie *unitive.* A la fin de chaque volume on trouve les prières liturgiques : *Præparatio ad missam* et *Gratiarum actio.*

L'auteur nous avertit dans la préface que la méthode de ses méditations est celle de saint Ignace. Pour chaque sujet, nous avons : 1° le Prélude (représentation et demande) ; 2° en second lieu, deux ou trois points, c'est-à-dire deux ou trois vérités distinctes, et pour chacune, *considération, application, affections ;* 3° à la fin les résolutions et deux recommandations, en rapport avec le sujet de l'oraison, pour la préparation à la sainte messe et pour l'action de grâces. Et tout cela est rédigé dans un style sobre et concis ; les pensées qui sont offertes à nos réflexions sont fortes et présentées d'une manière originale et saisissante. Mais ce qu'il y a de particulier et de nouveau dans ce cours de méditations, c'est le sujet, qui est emprunté à la messe de chaque jour, et l'auteur le développe par les paroles mêmes de la liturgie, et par quelques citations tirées du bréviaire, coordonnant ainsi, comme le lui a écrit Mgr l'évêque d'Arras, « les trois actes principaux de la vie sacerdotale : la méditation, la récitation du bréviaire et la sainte messe. » Si la méditation est en général une nécessaire et excellente préparation à la célébration du saint sacrifice, que dire de la méditation faite avec M. Decrouïlle ? Les réflexions et les affections qui auront composé l'oraison, se présenteront de nouveau à l'esprit et au cœur, à mesure que les paroles méditées reviendront sur les lèvres du prêtre pendant la sainte messe, et l'attention, la ferveur sera ainsi entretenue, renouvelée et ravivée à chaque instant. Quel grand bien en résultera pour l'âme ! Et de même la récitation de l'office divin ramènera fréquemment notre esprit à la méditation et à la messe du matin, pour ranimer dans notre âme les mêmes bons sentiments et y entretenir les mêmes dispositions. Aussi de tous les prêtres que nous savons avoir pratiqué l'ouvrage qui nous occupe, il n'en est aucun qui n'en fasse l'éloge et ne s'applaudisse de le suivre. D'ailleurs, le succès, bien vite établi, de ces méditations, consacre les appréciations flatteuses de plusieurs membres éminents du clergé, et constitue à nos yeux la meilleure des recommandations.

Les méditations de M. Hamon sont trop répandues et trop connues pour qu'il soit nécessaire de leur consacrer un long article. Suivant très exactement les fêtes de la liturgie, elles offrent l'avantage, comme les précédentes, de provoquer les réflexions et les sentiments que l'Eglise elle-même s'efforce de nous suggérer et de nous inspirer aux différents temps de l'année. L'évangile du dimanche a toujours sa méditation ; et souvent la semaine entière est consacrée à le commenter ; d'autres fois, ce sont les mystères du Sauveur qui, suivant le propre du temps, fournissent le sujet de l'oraison. Les principaux saints ont aussi leurs méditations, renvoyées à la fin de chaque volume. Comme son confrère M. Branchereau, M. Hamon s'adresse surtout à l'intelligence, lui proposant de bonnes et salutaires pensées, mais laissant à chacun toute la charge des affections personnelles ; on a pu, à cause de cela, reprocher à M. Hamon d'être trop aride et de manquer d'onction ; j'admettrais ce reproche si ces méditations étaient exclusivement à l'usage des fidèles, et j'y ajouterais même le regret d'une trop grande concision et brièveté. Car généralement les fidèles ont besoin d'être aidés et guidés par une exposition plus complète de la vérité, et par l'indication plus détaillée des affections et résolutions que préparent et exigent les considérations ; il est même à souhaiter que des exhortations, courtes mais pressantes, aident à la naissance et à la vivacité des sentiments et dispositions que les réflexions doivent produire dans la volonté. Mais on ne doit pas exiger tout cela dans les méditations destinées au clergé ; on est en droit de supposer qu'un ecclésiastique peut se contenter, comme thème d'oraison, de quelques fortes pensées, exposées nettement et brièvement. Il lui faudra sans doute un travail personnel plus considérable, soit pour rendre la vérité plus éclatante, soit pour la féconder et la faire agir sur la volonté ; mais c'est là un travail dont personne ne méconnaîtra les avantages ; que chacun de nous souhaite d'en être capable et en goûte les heureux fruits. Si pour cette raison, les méditations de M. Hamon peuvent être profitables au clergé, elles ne sauraient lui suffire. En effet, l'auteur ne pouvait pas, dans un ouvrage à l'usage des fidèles, envisager directement toutes les obligations spéciales au prêtre, ni par conséquent les traiter avec assez d'ampleur et de détail.

(A suivre.)

LITURGIE

Q. — Dans une communauté cloîtrée, le religieux chargé d'accompagner à l'orgue le chant de Tierce et de vêpres, est trop éloigné du chœur pour entendre et suivre les paroles de l'office. Son attention est d'ailleurs absorbée par la recherche des antiennes, versets, commémoraisons, etc., et par leur transposition au ton adopté par le chœur. Pensez-vous qu'en remplissant cette fonction, il s'acquitte de l'obligation de réciter les parties de l'office qu'il accompagne, ou bien l'obligeriez-vous à les lire *privatim ?*

R. — Pour satisfaire à l'obligation de réciter le saint office, il faut entendre, au moins *in confuso*, la partie de l'autre chœur. De plus il faut réciter le verset de sa propre partie.

Si donc ce religieux n'entend pas, même *in confuso*, l'autre partie du chœur, et s'il ne récite pas les versets de sa partie, il ne satisfait pas.

Mais s'il n'omettait de réciter que quelques versets ou antiennes, nous n'oserions pas l'obliger à les recommencer, parce que la fonction d'organiste n'est pas absolument étrangère à l'office.

Q. — Dans une chapelle de pèlerinage située sur la paroisse de X..., on dit tous les dimanches une messe

pour les gens d'alentour. Cette messe est toujours célébrée par des Réguliers, en vertu d'une entente avec le curé de la paroisse. Quel ordo doivent suivre ces Réguliers lorsqu'ils célèbrent dans la dite chapelle ?

R. — La situation qui nous est présentée est trop peu déterminée pour que nous puissions donner une décision absolue.

Il nous semble que les religieux qui disent la messe dans cette chapelle de pèlerinage doivent suivre leur propre ordo. Car quel autre ordo pourraient-ils suivre ?

Cependant ils devraient s'écarter de leur propre ordo, s'il y avait des obligations particulières à remplir dans cette chapelle, par exemple quelques fondations.

De plus il faudrait également suivre l'ordo de la paroisse principale dont la chapelle relève, le jour de la fête patronale et le jour octave, parce que le patron *de lieu* affecte tout le territoire.

Nous recevons d'un de nos lecteurs, à propos d'un article de liturgie qui a paru récemment dans l'*Ami*, un travail intéressant sur l'abus des fleurs et des couronnes aux enterrements, et sur les prescriptions ecclésiastiques qui le condamnent.

1° *L'abus : son origine, sa signification actuelle.*

De tout temps, les plantes et les fleurs ont été considérées comme des symboles exprimant les sentiments et les dispositions de l'âme, la pureté, l'amour, l'espérance, le désir, le regret. Aussi, elles ne tardèrent pas à passer des usages profanes au culte religieux. Et c'était naturel, car ce que sont les astres pour le firmament, les fleurs semblent l'être pour la terre, et après les astres du ciel, ce sont elles, les créatures, qui nous paraissent avoir le moins souffert de la malédiction du péché originel et avoir le mieux conservé l'innocence et les splendeurs du paradis. Ouvrant à la lumière leurs corolles aux mille couleurs, elles regardent le ciel et publient à leur manière les louanges du Créateur. Elles portent vers Dieu le cœur qui, à leur image, est également innocent et pur, et c'est pourquoi l'Eglise, empruntant au paganisme et au judaïsme ce qu'ils avaient de bon et de conforme à la vérité, n'a pas craint de leur donner une place dans sa liturgie et dans ses sanctuaires. Aux côtés du tabernacle ou devant l'image de la Vierge et des saints, elles sont un hommage muet et une prière silencieuse, et même plus tard, devenues des fruits, elles prennent une signification plus haute encore : elles deviennent l'objet des bénédictions ou la matière des sacrements de l'Eglise. Après avoir été le signe et le germe de la vie matérielle, elles deviennent le symbole et le moyen instrumental de la vie spirituelle et surnaturelle donnée par les sacrements.

Jusque là aussi, fleurs ou fruits sont parfaitement à leur place ; mais auprès d'un cercueil, ils n'ont plus rien à faire. A la mort, c'est l'éternité qui commence, avertissant les vivants de penser à leur salut et de prier pour les défunts ; aussi il n'y a que ceux qui ont la peur ou la haine de l'éternité, ou qui sont trop attachés à la vie terrestre, qui songent à remplacer les prières et les cérémonies de l'Eglise par des fleurs et des couronnes, des discours et des insignes profanes, sans compter la musique qui achève parfois la laïcisation des enterrements, si bien qu'il n'y a plus de place pour la prière et pour le prêtre tout au plus toléré, s'il y est encore.

Les sectaires et les ennemis de l'Eglise le savent bien, et c'est pourquoi, voulant détruire partout les croyances et les habitudes chrétiennes, ils poussent jusqu'à la tombe leur fureur de laïcisation. Depuis le cimetière, qui rappelle la résurrection future et le jugement, jusqu'à la dernière prière du prêtre, qui rappelle un ciel à obtenir, tout doit disparaître, Les cimetières, terre sacrée où les morts reposaient à l'ombre du sanctuaire, on les relègue maintenant bien loin des villes et des villages, sous prétexte de salubrité publique, afin que la distance, en retenant les fidèles loin du cimetière, leur ôte en même temps la pensée d'aller à l'église. Le culte des morts est un des meilleurs moyens de maintenir la piété parmi les fidèles. Le prêtre et ses prières, les chants funèbres, le drap mortuaire orné d'une croix blanche, tout cela, ils tâchent de l'empêcher le plus possible, s'ils ne peuvent l'ôter complètement. Bien plus, pour affirmer plus nettement leur athéisme et leur impiété, se souvenant sur ce point comme sur d'autres du paganisme d'autrefois, ils propagent l'incinération des corps, afin de mieux signifier l'anéantissement de l'homme tout entier dans la mort.

Ces détails, en nous éloignant un peu des fleurs et des couronnes, ne nous écartent pas du sujet. Les fleurs et les couronnes entrent pour leur part dans le vaste système de laïcisation ou de déchristianisation organisé et propagé activement par les ennemis de l'Eglise. Peut-être n'y a-t-on pas fait assez attention ; cependant les protestations ont commencé.

2° *Prescriptions ecclésiastiques qui le défendent.*

On pourrait citer les avertissemeuts donnés jadis par les saints Pères contre les pratiques païennes dont ils étaient témoins et que les chrétiens imitaient parfois ; on y trouverait une nouvelle preuve que le néo-paganisme des sectes contemporaines n'est qu'un triste réveil du vieux paganisme. Je me contente de citer les prescriptions les plus récentes à ma connaissance.

Les premières furent données à Rome à propos des obsèques de Pie IX. Beaucoup de couronnes avaient été déposées sur la tombe du grand pape, à San Lorenzo, même de la part des pieux fidèles et sans doute avec les meilleures intentions ; mais les censeurs de l'Académie liturgique (censores Acad. liturg. Rom.) les firent enlever et condamnèrent ce qu'ils appelaient « abusus coronarum florearum in sepulturis. »

Bientôt après, le 24 mai 1887, les évêques de la Belgique, réunis en synode à Gand, émirent les décisions suivantes :

Art. 1. — L'usage des couronnes de fleurs aux enterrements est à désapprouver, et il est à souhaiter que cette coutume disparaisse.

Art. 2. — Aux enterrements des ecclésiastiques, les fleurs sont absolument défendues.

De plus, ils envoyèrent à tout le clergé une circulaire, avec ordre d'employer toute leur influence pour empêcher les familles catholiques d'user encore des couronnes de fleurs aux enterrements.

A son tour, l'archevêque de Cologne, par une lettre pastorale du 25 avril 1891, avertit ses prêtres de s'opposer avec prudence à l'abus des couronnes dites mortuaires, et ordonne expressément qu'à l'avenir on n'en mette plus aux cercueils dans l'intérieur de l'église, et qu'on s'en tienne plutôt à l'ornementation permise aux obsèques par les prescriptions liturgiques.

D'autres évêques protestèrent dans leurs propres obsèques contre l'abus des couronnes. Ainsi le cardinal Caverot, archevêque de Lyon, défendit dans son testament qu'on mit une couronne sur son cercueil ou sa tombe. A l'enterrement de l'évêque de Gand, différentes personnes envoyèrent de magnifiques couronnes, mais le chapitre aussi bien que la famille les refusa. A l'enterrement du célèbre cardinal Manning, qui pendant sa vie avait témoigné son aversion contre le luxe et le gaspillage, on ne vit pas une seule couronne. Même des laïques imitèrent ces exemples, comme Louis Veuillot, la princesse Galliera et d'autres.

En certains endroits, on a réussi à faire donner pour les pauvres ou pour des bonnes œuvres l'argent que les fidèles auraient dépensé en couronnes, par exemple dans le diocèse de Linz, en Autriche, où des milliers de florins furent ainsi mieux employés dans la construc-

tion de la cathédrale. Voilà qui fait plus de bien aux défunts et plus d'honneur aux vivants que des couronnes de fleurs bientôt fanées, et qui répond mieux à l'esprit de l'Eglise et à la parole de l'Ecriture : « Panem tuum et vinum tuum super sepulturam justi constitue. » (Job. IV, 48).

JURISPRUDENCE

CIVILE ECCLÉSIASTIQUE

—

Q. — Dans nos campagnes, les règlements du diocèse ne fixant point l'heure des levées de corps, les prêtres ont coutume de les faire à 8, 9 et 10 heures, selon le degré de la classe. Un maire trouvant que c'est contraire à l'égalité s'avise de délivrer le permis le plus tard possible pour que toutes les inhumations soient à dix heures.

Plus tard, pour empêcher qu'on ne renvoie les inhumations à 8 heures du matin le jour suivant, il délivre des permis d'inhumer portant mention expresse que l'inhumation n'aura lieu ni avant 10 heures ni après 4 heures. Il fait même un prétendu arrêté dans ce sens. S'il réussit à imposer ses volontés, son exemple sera contagieux.

Plusieurs prêtres désireraient donc apprendre de l'*Ami du clergé* :

1° La législation civile-ecclésiastique sur ce point.

2° La meilleure conduite à tenir pratiquement à l'égard de ces mesquines vexations.

R. — Ad I. La jurisprudence en cette matière est très simple; elle est énoncée dans l'article 77 du Code civil, ainsi conçu : « Aucune inhumation ne sera faite sans une autorisation, sur papier libre et sans frais, de l'officier de l'état civil, qui ne pourra la délivrer qu'après s'être transporté auprès de la personne décédée, pour s'assurer du décès, et que vingt-quatre heures après le décès, hors les cas prévus par les règlements de police. »

Il suit de cet article que les ministres d'un culte ne peuvent procéder à aucune inhumation religieuse sans s'être préalablement pourvus de cette autorisation, à peine d'être poursuivis comme contrevenant aux lois.

Il résulte également du texte et de l'esprit du même article, que le maire, dans certains cas, a le droit d'avancer l'inhumation; que lui seul a qualité pour l'autoriser et, par suite, pour fixer l'heure à laquelle elle doit avoir lieu. Si donc il plaît à un maire de fixer une heure sur le permis, le curé ne peut procéder à la cérémonie avant ou après cette heure, sans s'exposer à des poursuites. Cette manière de procéder du maire peut être qualifiée d'absurde et de vexatoire; mais le droit absolu est pour lui.

Ad II. Maintenant quelle conduite tenir pratiquement à l'égard de ces mesquines vexations? Il est assez difficile de tracer une ligne qui ne présente des inconvénients. En passer par les caprices de ce merle, cela peut gêner aussi bien les familles que le curé et le service paroissial.

Il serait bon de faire comprendre au magistrat municipal qu'il contrarie le monde des administrés; de l'exhorter à plus de libéralisme, tout en se tenant dans le cercle de la loi. On pourrait, au besoin, par voie de pétition, s'adresser au préfet pour le prier de ne pas sanctionner l'arrêté pris par le maire.

Et enfin, si rien ne peut modifier le système du tyranneau, il reste aux habitants une suprême ressource, infaillible celle-là, c'est de le mettre de côté aux prochaines élections et de le lui faire pressentir clairement. Ah! si les communes se rendaient bien compte de la puissance du bulletin de vote, soit pour les élections communales, soit pour les autres, on verrait bientôt disparaître les causes de tant de troubles et de scandales; car les administrations et le gouvernement lui-même ne valent que ce que valent les dépositaires du pouvoir.

Q. — L'un de mes paroissiens, jeune encore, mais forte tête, ne trouvant pas assez confortables les bancs de notre vieille église, veut en faire placer un à sa guise; il espère en outre qu'il ne paiera pas la place qu'il occupe.

1° A-t-il droit de faire placer ce banc à l'église malgré le curé et malgré le conseil de fabrique?

2° La fabrique est-elle en droit d'exiger le paiement annuel pour ce banc tout comme pour les autres qui sont loués et dont on paie la location chaque année?

3° Ce banc a quatre places. A-t-on le droit d'exiger le paiement de ces quatre places, quand même trois seulement seraient occupées?

4° Notre jeune homme, une fois son banc placé à l'église, a-t-il le droit de l'enlever dans la suite? Ici l'usage est que ce qui entre à l'église n'en sort plus.

5° Serait-il bon de lui faire prendre et signer sur papier timbré un engagement à payer la location, et le nombre de places contenues dans ce banc, et à ne pas enlever ce banc qui dorénavant appartiendra comme les autres à la fabrique?

R. — Ad I. Non, absolument non. Une prétention pareille est contraire à toutes les lois et à tous les règlements. Le conseil de fabrique est chargé de l'administration du temporel des églises; il est inadmissible qu'un citoyen quelconque puisse se substituer à elle, comme il est inadmissible qu'un citoyen quelconque puisse se substituer à l'administration préfectorale, militaire, ecclésiastique. Outre les droits incontestables de la fabrique, il y a ceux du curé non moins incontestables, d'après lesquels aucun placement de banc ne peut se faire dans l'église sans le consentement du curé, sauf recours à l'évêque *(art. 30 du décret du 30 décembre 1809)*.

Mais la fabrique peut autoriser le citoyen en question, toujours avec l'assentiment du curé, à introduire un banc aux conditions qu'elle lui plaira d'imposer.

Ad II. Parfaitement; la fabrique, non seulement peut, mais elle doit, — si elle autorise le jeune homme, — exiger le paiement comme si le banc était propriété fabricienne.

Ad III. Sans aucun doute; ceci découle de ce que nous venons de dire. Tous les paroissiens sont égaux devant les lois et les règlements. Sans doute, un paroissien peut demander une concession de banc, et la fabrique peut l'accorder, mais celle-ci, encore une fois, dicte les conditions et